Byung-Chul Han

La sociedad paliativa

Lectulandia

En la actualidad vivimos en una sociedad que ha desarrollado una fobia al dolor, en la que ya no hay lugar para el sufrimiento. Este miedo generalizado se refleja tanto en lo personal como lo social, e incluso en la política. El imperativo neoliberal «sé feliz», que esconde una exigencia de rendimiento, intenta evitar cualquier estado doloroso y nos empuja a un estado de *anestesia permanente*.

Como en *La sociedad del cansancio*, Byung-Chul Han parte del supuesto de que en Occidente se ha producido un cambio radical de paradigma. Las sociedades premodernas tenían una relación muy íntima con el dolor y la muerte, que enfrentaban con dignidad y resignación. Sin embargo, en la actualidad, la positividad de la felicidad desbanca a la negatividad del dolor, y se extiende al ámbito social. Al expulsar de la vida pública los conflictos y las controversias, que podrían provocar dolorosas confrontaciones, se instaura una posdemocracia, que es en el fondo una *democracia paliativa*.

Byung-Chul Han

La sociedad paliativa

ePub r1.0
diegoan 23.07.2023

Título original: *Palliativgesellschaft*
Byung-Chul Han, 2020
Traducción: Alberto Ciria

Editor digital: diegoan
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

La sociedad paliativa

Algofobia

La obligación de ser feliz

Supervivencia

Sinsentido del dolor

La astucia del dolor

Dolor como verdad

Poética del dolor

Dialéctica del dolor

Ontología del dolor

Ética del dolor

El último hombre

De entre todas las sensaciones corporales, el dolor es la única que representa para el hombre una especie de corriente navegable cuyo caudal nunca se seca y lo conduce hasta el mar. Siempre que el hombre trata de abandonarse al placer, este resulta ser un callejón sin salida.

WALTER BENJAMIN

ALGOFOBIA

«¡Cuéntame qué es para ti el dolor y te diré quién eres!»[1]. Esta frase de Ernst Jünger se puede aplicar al conjunto de la sociedad. La relación que tenemos con el dolor revela el tipo de sociedad en que vivimos. Los dolores son señales cifradas. Contienen la clave para entender la respectiva sociedad. Por eso toda crítica social tiene que desarrollar su propia hermenéutica del dolor. Se nos escapa el carácter de signo en clave que tiene el dolor si dejamos que solo la medicina se ocupe de él.

Hoy impera en todas partes una «algofobia» o fobia al dolor, un miedo generalizado al sufrimiento. También la tolerancia al dolor disminuye rápidamente. La algofobia acarrea una *anestesia permanente*. Se trata de evitar todo estado doloroso. Entre tanto también las penas de amor resultan sospechosas. La algofobia se extiende al ámbito social. Cada vez se deja menos margen a los conflictos y las controversias, que podrían provocar dolorosas confrontaciones. La algofobia domina también la política. Aumenta la presión para acatar acuerdos y para establecer consensos. La política se acomoda en una zona paliativa y pierde toda vitalidad. La «falta de alternativa» es un *analgésico político*. El difuso «centro» resulta paliativo. En lugar de discutir y luchar por alcanzar argumentos mejores uno cede a la presión del sistema. Se está propagando y asentando una posdemocracia, que es una *democracia paliativa*. Por eso Chantal Mouffe exige una «política agónica» que no rehúya las confrontaciones dolorosas[2]. La *política paliativa* no es capaz de tener visiones ni de llevar a cabo reformas *profundas* que pudieran ser dolorosas. Prefiere echar mano de analgésicos, que surten efectos provisionales y que no hacen más que tapar las disfunciones y los desajustes sistemáticos. La política paliativa no tiene el *valor de enfrentarse al dolor*. De esta manera todo es una mera continuación de lo mismo.

La algofobia actual se basa en un cambio de paradigma. Vivimos en una sociedad de la positividad que trata de librarse de toda forma de

negatividad. El dolor es la negatividad por excelencia. Incluso la psicología obedece a este cambio de paradigma y pasa de la psicología negativa como «psicología del sufrimiento» a una «psicología positiva» que se ocupa del bienestar, la felicidad y el optimismo[3]. Hay que evitar los pensamientos negativos y reemplazarlos sin demora por ideas positivas. La psicología positiva somete incluso el dolor a una lógica del rendimiento. La ideología neoliberal de la resiliencia toma las experiencias traumáticas como catalizadores para incrementar el rendimiento. Se habla incluso de «crecimiento postraumático»[4]. El entrenamiento de la resiliencia como ejercicio de fuerza psicológica tiene por función convertir al hombre en un sujeto capaz de rendir, insensible al dolor en la medida de lo posible y continuamente feliz.

La misión de la psicología positiva de proporcionar felicidad está íntimamente ligada a la promesa de un oasis de bienestar permanente que se pueda crear a base de medicamentos. La crisis de opioides en Estados Unidos tiene un carácter paradigmático. La codicia material de la industria farmacéutica no es la única causa de esa crisis, que más bien obedece a un fatídico supuesto acerca de la existencia humana. Solo una ideología del bienestar permanente puede conducir a que unos medicamentos que originalmente se empleaban en la medicina paliativa pasaran a administrarse a gran escala también en personas sanas. No es casual que, hace ya décadas, el «algólogo» o experto en dolor estadounidense David B. Morris comentara: «Los norteamericanos actuales probablemente forman parte de la primera generación en la Tierra que considera la existencia sin dolor una especie de derecho constitucional. Los dolores son un escándalo»[5].

La sociedad paliativa coincide con la sociedad del rendimiento. El dolor se interpreta como *síntoma de debilidad*. Es algo que hay que ocultar o eliminar optimizándolo. Es incompatible con el rendimiento. La *pasividad del sufrimiento* no tiene cabida en la sociedad activa dominada por las *capacidades*. Hoy se priva al dolor de toda posibilidad de expresión. Está condenado a *enmudecer*. La sociedad paliativa no permite dar vida al dolor ni expresarlo lingüísticamente convirtiéndolo en una *pasión*.

La sociedad paliativa es además una sociedad del «me gusta». Es víctima de un delirio por la complacencia. Todo se alisa y pule hasta que resulte agradable. El *like* es el signo y también el *analgésico del presente*. Domina no solo los medios sociales, sino todos los ámbitos de la cultura. Nada debe doler. No solo el arte, sino la propia vida tiene que poder subirse a

Instagram, es decir, debe carecer de aristas, conflictos y contradicciones que pudieran ser dolorosos. Olvidamos que el *dolor purifica*, que opera una catarsis. La cultura de la complacencia carece de la posibilidad de *catarsis*, y así es como uno se asfixia entre las *escorias de la positividad* que se van acumulando bajo la superficie de la cultura de la complacencia.

Un comentario sobre subastas de arte moderno y contemporáneo dice:

> Ya se trate de Monet o de Koons, del popular *Desnudo acostado* de Modigliani, de las figuras femeninas de Picasso o de los sublimes campos cromáticos de Rothko, o incluso de pseudotrofeos de Leonardo hiperrestaurados pertenecientes a la categoría más alta de precios: al parecer todas las obras tienen que poder atribuirse a primera vista a un artista (masculino) y resultar agradables hasta la banalidad. Al menos también una artista se va aproximando lentamente a ese círculo: Louise Bourgeois batió un nuevo récord con una escultura gigantesca. 32 millones por *Araña*, una obra de los años noventa. Pero incluso las arañas gigantes resultan, más que amenazantes, tremendamente decorativas[6].

En la obra de Ai Weiwei incluso la moral se empaqueta de tal modo que anima al *like*. La moral y la complacencia se juntan en una simbiosis lograda. La disidencia se degrada a diseño. Jeff Koons, por el contrario, escenifica un arte amoral y manifiestamente decorativo del «me gusta». Ante su arte, la única reacción coherente, como él mismo subraya, es exclamar «¡Guau!»[7].

Hoy el arte se mete a la fuerza en el corsé del «me gusta». Esta anestesia del arte no respeta ni siquiera a los maestros antiguos. Incluso se los combina con el diseño de moda:

> Acompañaba la exposición de retratos escogidos un video que mostraba lo bien que pueden combinar los colores de la ropa contemporánea de diseño con los cuadros históricos de Lucas Cranach el Viejo o de Peter Paul Rubens, por ejemplo. Y por supuesto no faltaba la indicación de que los retratos históricos son una versión preliminar de los *selfies* actuales[8].

La cultura de la complacencia tiene causas muy variadas. En primer lugar, se explica por la comercialización y mercantilización de la cultura. Los productos culturales están cada vez más sometidos a la presión del consumo. Tienen que asumir una forma que los haga consumibles, es decir, agradables. Esta conversión de la cultura en economía viene acompañada de la conversión de la economía en cultura. Se añade a los bienes de consumo una plusvalía cultural. Prometen vivencias culturales y estéticas, de modo que el diseño pasa a ser más importante que el valor de uso. La esfera del consumo invade la esfera cultural. Los bienes de consumo se presentan como obras de arte. De esta manera se mezclan las esferas del arte y del consumo, lo que acarrea que el arte se sirva por su parte de la estética del consumo. Se vuelve agradable. La conversión de la

cultura en economía y la conversión de la economía en cultura se potencian mutuamente. Se borra la separación entre cultura y comercio, entre arte y consumo, entre arte y propaganda. Inclusos los propios artistas se ven forzados a registrarse como marcas. Se ajustan al mercado y se vuelven complacientes para resultar agradables. La conversión de la economía en cultura afecta también a la producción. La producción posindustrial e inmaterial se apropia de las formas de las prácticas artísticas. Tiene que ser *creativa*. Pero, como estrategia económica, la creatividad no permite más que *variaciones de lo mismo*. No puede alcanzar lo *totalmente distinto*. Carece de la *negatividad de la fractura*, que es dolorosa. El dolor y el comercio se excluyen.

En los tiempos en los que la esfera del arte, tajantemente separada de la esfera del consumo, obedecía a su propia lógica, no se esperaba de ella ningún agrado. Los artistas se mantenían alejados del comercio. Todavía tenía validez aquel dicho de Adorno según el cual el arte consiste en causar «extrañeza respecto del mundo»[9]. Según ese dictamen, el arte del bienestar es una contradicción. El arte tiene que poder resultar chocante, molestar, perturbar, e incluso tiene que poder doler. El arte está *en un sitio distinto*. Su hogar *es lo foráneo*. Es justamente esta extrañeza lo que constituye el aura de la obra de arte. El dolor es la brecha por la que entra lo totalmente distinto. Precisamente la negatividad de lo totalmente distinto hace que el arte sea capaz de contraponer su narrativa al orden imperante. La complacencia, por el contrario, no hace más que proseguir con lo mismo.

Según Adorno, la «primera imagen estética»[10] es la piel de gallina. Expresa la irrupción de lo distinto. Una conciencia incapaz de estremecerse es una conciencia cosificada. No es capaz de tener una *experiencia*, pues esta es «esencialmente el dolor con el que se desvela la alteridad esencial de lo existente en relación con lo acostumbrado»[11]. También la vida que rechaza todo dolor es una vida cosificada. Lo único que mantiene la vida con vida es «estar impresionado por lo otro»[12]. De lo contrario se queda apresada en el *infierno de lo igual*.

LA OBLIGACIÓN DE SER FELIZ

El dolor es una compleja configuración cultural. Su presencia y su significado en la sociedad dependen también de las formas del poder. La sociedad premoderna de los mártires tiene una relación muy íntima con el dolor. Sus espacios de poder rebosan de gritos de dolor. El dolor sirve como medio de poder. La tenebrosa fiesta, el cruel ritual de los mártires, las fastuosas escenificaciones del dolor dan estabilidad a la sociedad. Los cuerpos mortificados son insignias del poder.

En la transición de la sociedad de los mártires a la sociedad disciplinaria cambia también la relación con el dolor. En *Vigilar y castigar* Foucault señala que la sociedad disciplinaria aplica el dolor de una manera más discreta. El dolor se somete a un cálculo disciplinario:

> Unos castigos menos inmediatamente físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible [...]: en unas cuantas décadas, ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal[1].

Los cuerpos mortificados ya no encajan en la sociedad disciplinaria, que está organizada en función de la producción industrial. El poder disciplinario fabrica cuerpos capaces de aprender como medios de producción. También el dolor es integrado en la técnica disciplinaria. El poder sigue manteniendo una relación con el dolor. Las obligaciones y las prohibiciones se inculcan infligiendo dolor al sujeto que debe obedecer, hasta que se afianzan en su cuerpo. En la sociedad disciplinaria el dolor sigue teniendo un papel constructivo. *Forma* al hombre como medio de producción. Pero ya no se exhibe públicamente, sino que se relega a espacios disciplinarios cerrados, tales como cárceles, cuarteles, manicomios, fábricas o escuelas.

La sociedad disciplinaria tiene una relación básicamente afirmativa con el dolor. Jünger designa como «disciplina» aquella «forma mediante la cual

el ser humano mantiene el contacto con el dolor»[2]. Precisamente el «trabajador» de Jünger es una figura de la disciplina. Con el dolor se endurece. La vida heroica, que «aspira incesantemente a mantener el contacto con el dolor», busca el «robustecimiento» o la «aceración»[3]. El «rostro disciplinado» está «concentrado». Concentra «su mirada en un punto fijo», mientras que el «rostro refinado» de un individuo sensible es «nervioso, inquieto, mutable» y está sometido «a influencias y estímulos de todo tipo»[4].

De la cosmovisión heroica necesariamente forma parte el dolor. En un manifiesto futurista de Aldo Palazzeschi titulado *El antidolor* se lee:

> Cuanta mayor cantidad de risa sea capaz de descubrir un hombre en el dolor, tanto más profundo será ese hombre. Uno no puede reír desde lo más hondo del corazón si antes no ha escarbado profundamente en el dolor humano[5].

En la cosmovisión heroica hay que organizar la vida de tal modo que en todo momento esté «pertrechada» para encontrarse con el dolor. El cuerpo como lugar del dolor es subsumido bajo un orden superior:

> Ese procedimiento presupone ciertamente la existencia de un puesto de mando situado a una altura tal que, desde ella, el cuerpo se considera un puesto avanzado que el ser humano es capaz de lanzar al combate y sacrificar manteniéndose a gran distancia[6].

Jünger contrapone la disciplina heroica a la sentimentalidad del sujeto burgués, cuyo cuerpo no es una avanzadilla ni un medio para un fin superior. Su cuerpo sensible es más bien un fin en sí mismo. Pierde aquel horizonte de significado que muestra el sentido que tiene el dolor:

> El secreto de la sentimentalidad moderna reside en que esa sentimentalidad corresponde a un mundo en el que el cuerpo es idéntico al valor. Lo dicho explica que la relación de tal mundo con el dolor sea la relación con un poder que ante todo hay que evitar, pues en él el dolor golpea al cuerpo no acaso como a un puesto avanzado, sino como al poder principal y al núcleo esencial de la vida misma[7].

En la época posindustrial y posheroica el cuerpo no es avanzadilla ni medio de producción. A diferencia del cuerpo disciplinado, el cuerpo hedonista, que se gusta y se disfruta a sí mismo sin orientarse de ninguna manera a un fin superior, desarrolla una postura de rechazo hacia el dolor. Le parece que el dolor carece por completo de sentido y de utilidad.

El actual sujeto del rendimiento se diferencia radicalmente del sujeto disciplinario. Tampoco es un «trabajador» en el sentido de Jünger. En la sociedad neoliberal del rendimiento las negatividades, tales como las obligaciones, las prohibiciones o los castigos, dejan paso a positividades

tales como la motivación, la autooptimización o la autorrealización. Los espacios disciplinarios son sustituidos por zonas de bienestar. El dolor pierde toda referencia al poder y al dominio. Se despolitiza y pasa a convertirse en un asunto médico.

La nueva fórmula de dominación es «sé feliz». La positividad de la felicidad desbanca a la negatividad del dolor. Como capital emocional positivo, la felicidad debe proporcionar una ininterrumpida capacidad de rendimiento. La automotivación y la autooptimización hacen que el dispositivo neoliberal de felicidad sea muy eficaz, pues el poder se las arregla entonces muy bien sin necesidad de hacer demasiado. El sometido ni siquiera es consciente de su sometimiento. Se figura que es muy libre. Sin necesidad de que lo obliguen desde afuera, se explota voluntariamente a sí mismo creyendo que se está realizando. La libertad no se reprime, sino que se explota. El imperativo de ser feliz genera una presión que es más devastadora que el imperativo de ser obediente.

En el régimen neoliberal también el poder asume una forma positiva. Se vuelve *elegante*. A diferencia del represivo poder disciplinario, el poder elegante no duele. *El poder se desvincula por completo del dolor*. Se las arregla sin necesidad de ejercer ninguna represión. La sumisión se lleva a cabo como autooptimización y autorrealización. El poder elegante opera de forma seductora y permisiva. Como se hace pasar por libertad, es más invisible que el represivo poder disciplinario. También la vigilancia asume una forma elegante. Constantemente se nos incita a que comuniquemos nuestras necesidades, nuestros deseos y nuestras preferencias, y a que contemos nuestra vida. La comunicación total acaba coincidiendo con la vigilancia total, el desnudamiento pornográfico acaba siendo lo mismo que la vigilancia panóptica. La libertad y la vigilancia se vuelven indiscernibles.

El dispositivo neoliberal de felicidad nos distrae de la situación de dominio establecida obligándonos a una introspección anímica. Se encarga de que cada uno se ocupe solo de sí mismo, de su propia psicología, en lugar de cuestionar críticamente la situación social. El sufrimiento, del cual sería responsable la sociedad, se privatiza y se convierte en un asunto psicológico. Lo que hay que mejorar no son las situaciones sociales, sino los estados anímicos. La exigencia de optimizar el alma, que en realidad la obliga a ajustarse a las relaciones de poder establecidas, oculta las injusticias sociales. Así es como la psicología positiva consuma el *final de la revolución*. Los que salen al escenario ya no son los revolucionarios, sino

unos entrenadores motivacionales que se encargan de que no aflore el descontento, y mucho menos el *enojo*:

> En vísperas de la crisis económica mundial de los años veinte, con sus extremas contradicciones sociales, había muchos representantes de trabajadores y activistas radicales que denunciaban los excesos de los ricos y la miseria de los pobres. Frente a eso, en el siglo XXI una camada muy distinta y mucho más numerosa de ideólogos propagaba lo contrario: que en nuestra sociedad profundamente desigual todo estaría en orden y que a todo aquel que se esforzara le iría muchísimo mejor. Los motivadores y otros representantes del pensamiento positivo traían una buena nueva para las personas que, a causa de las permanentes convulsiones del mercado laboral, se hallaban al borde de la ruina económica: dad la bienvenida a todo «cambio», por mucho que asuste, y vedlo como una oportunidad[8].

También la voluntad de combatir el dolor a toda costa hace olvidar que el dolor *se transmite socialmente*. El dolor refleja desajustes socioeconómicos de los que se resiente tanto la psique como el cuerpo. Los analgésicos, prescritos masivamente, ocultan las situaciones sociales causantes de dolores. Reducir el tratamiento del dolor exclusivamente a los ámbitos de la medicación y la farmacia impide que el dolor se haga *lenguaje* e incluso *crítica*. Con ello el dolor queda privado de su carácter de objeto, e incluso de su carácter social. La sociedad paliativa se inmuniza frente a la crítica insensibilizando mediante medicamentos o induciendo un embotamiento con ayuda de los medios. También los medios sociales y los juegos de ordenador actúan como anestésicos. La permanente anestesia social impide el conocimiento y la reflexión y reprime la *verdad*. En su *Dialéctica negativa* escribe Adorno:

> La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que este experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado[9].

El dispositivo de felicidad aísla a los hombres y conduce a una despolitización de la sociedad y a una pérdida de la solidaridad. Cada uno debe preocuparse por sí mismo de su propia felicidad. La felicidad pasa a ser un asunto privado. También el sufrimiento se interpreta como resultado del propio fracaso. *Por eso, en lugar de revolución lo que hay es depresión*. Mientras nos esforzamos en vano por curar la propia alma perdemos de vista las situaciones colectivas que causan los desajustes sociales. Cuando nos sentimos afligidos por la angustia y la inseguridad no responsabilizamos a la sociedad, sino a nosotros mismos. Pero el fermento de la revolución es el *dolor sentido en común*. El dispositivo neoliberal de felicidad lo ataja de raíz. La sociedad paliativa *despolitiza* el dolor sometiéndolo a tratamiento medicinal y *privatizándolo*. De este modo se

reprime y se desbanca la *dimensión social del dolor*. Los dolores crónicos que podrían interpretarse como *síntomas patológicos de la sociedad del cansancio* no lanzan ninguna protesta. En la sociedad neoliberal del rendimiento el cansancio es apolítico en la medida en que representa un *cansancio del yo*. Es un síntoma del sujeto narcisista del rendimiento que se ha quedado desfondado. En lugar de hacer que las personas se asocien en un *nosotros*, las aísla. Hay que diferenciarlo de aquel *cansancio colectivo* que configura y cohesiona una comunidad. El cansancio del yo es la mejor profilaxis contra la revolución.

El dispositivo neoliberal de felicidad cosifica la felicidad. La felicidad es más que la suma de sensaciones positivas que prometen un aumento del rendimiento. No está sujeta a la lógica de la optimización. Se caracteriza por no poder disponer de ella. Le es inherente una negatividad. La verdadera felicidad solo es posible *en fragmentos*. Es justamente el dolor lo que preserva a la felicidad de cosificarse. Y le otorga duración. El dolor *trae* la felicidad y la *sostiene. Felicidad doliente* no es un oxímoron. Toda *intensidad* es dolorosa. En la *pasión* se fusionan dolor y felicidad. La dicha profunda contiene un factor de sufrimiento. Según Nietzsche, dolor y felicidad son «dos hermanos, y gemelos, que crecen juntos o que [...] juntos *siguen siendo pequeños*»[10]. Si se ataja el dolor, la felicidad se trivializa y se convierte en un confort apático. Quien no es receptivo para el dolor también se cierra a la felicidad profunda:

> La abundancia de *especies* del sufrir cae como un remolino inacabable de nieve sobre un hombre así, al tiempo que sobre él se descargan los rayos más intensos del dolor. Solo con esta condición, estar siempre abierto al dolor, venga de donde venga y hasta lo más profundo, sabrá estar abierto a las especies más delicadas y sublimes de la felicidad[11].

SUPERVIVENCIA

El virus es el espejo de nuestra sociedad. Refleja la sociedad en que vivimos. Hoy se absolutiza la supervivencia, como si nos halláramos en un permanente estado de guerra. Todas las fuerzas vitales se emplean para prolongar la vida. La sociedad paliativa resulta ser una sociedad de la supervivencia. En vista de la pandemia, la enconada lucha por la supervivencia experimenta una radicalización viral. El virus invade la zona paliativa de bienestar transformándola en una cuarentena en la que *la vida se anquilosa por completo en una supervivencia*. Cuanto más se reduce la vida a mera supervivencia tanto más miedo se tiene de morir. La algofobia es en último término una tanatofobia. La pandemia vuelve a hacer visible la muerte, que meticulosamente habíamos reprimido y desterrado. La omnipresencia de la muerte en los medios de masas pone nerviosa a la gente.

La sociedad de la supervivencia pierde toda la capacidad de valorar la *vida buena*. Incluso el disfrute se sacrifica a una salud elevada a fin en sí mismo. El rigor de la prohibición de fumar es un testimonio paradigmático de la histeria por sobrevivir. También el disfrute debe ceder a la supervivencia. La prolongación de la vida a cualquier precio se acaba convirtiendo a nivel global en el valor supremo, que relega todos los demás valores. De buena gana sacrificamos a la supervivencia todo lo que hace la vida digna de ser vivida. A causa de la pandemia se asume sin hacer preguntas incluso la restricción radical de derechos fundamentales. Acatamos sin rechistar el estado de excepción, que reduce la vida a la pura supervivencia. Bajo el estado de excepción viral nos confinamos voluntariamente en la cuarentena. La cuarentena es una modalidad viral del *campo de internamiento*, en el que impera la pura supervivencia[1]. En tiempos de pandemia, el campo de trabajo neoliberal se llama «teletrabajo». Lo único que lo diferencia del campo de trabajo del régimen despótico es la ideología de la salud y la paradójica libertad de la autoexplotación.

Como consecuencia de la pandemia la sociedad de la supervivencia prohíbe las misas incluso en Pascua. Hasta los sacerdotes guardan la distancia social y llevan mascarillas protectoras. Sacrifican completamente la fe a la supervivencia. Paradójicamente, la caridad se expresa guardando la distancia. El prójimo es un potencial portador del virus. La virología derroca a la teología. Todo el mundo está pendiente de lo que dicen los virólogos, que de este modo pasan a ser quienes tienen la última palabra. La narrativa de la resurrección queda totalmente desbancada por la ideología de la salud y de la supervivencia. En vista del virus la fe degenera en farsa. Es sustituida por la unidad de cuidados intensivos y por respiradores. Se cuentan los muertos a diario. La muerte domina por completo la vida. La vacía convirtiéndola en supervivencia.

La histeria por sobrevivir hace que la vida sea radicalmente pasajera. La vida se reduce a un proceso biológico que hay que optimizar. Pierde toda dimensión *meta-física*. El *self-tracking* o autorrastreo se acaba convirtiendo en culto. La hipocondría digital, la permanente automedición con aplicaciones de salud y de *fitness*, degrada la vida a una *función*. La vida es despojada de toda narrativa que le otorgue sentido. Ya no es lo *narrable*, sino lo *medible* y *numerable*. La vida se queda desnuda y hasta se vuelve obscena. Nada promete duración. También se han desvanecido por completo todos aquellos símbolos, narrativas o rituales que hacían que la vida fuera más que mera supervivencia. Prácticas culturales como el culto a los antepasados dan una vitalidad también a los muertos. La vida y la muerte se asocian en un intercambio simbólico. Como hemos perdido por completo aquellas prácticas culturales que dan estabilidad a la vida, impera la histeria por sobrevivir. Si hoy nos resulta especialmente difícil morir se debe a que ya no es posible hacer que el final de la vida llene a la muerte de sentido. La vida es interrumpida a destiempo. Quien no es capaz de morir en el momento oportuno, forzosamente perecerá a deshora. Envejecemos sin hacernos *mayores*.

El capitalismo carece de la narrativa de la vida buena. Absolutiza la supervivencia. Vive de la fe inconsciente en que un aumento de capital significa una disminución de muerte. Se acumula capital para escapar de la muerte. Nos imaginamos el capital como la *capacidad* de sobrevivir[2]. Dado que el tiempo de vida es limitado, se hace acumulación del tiempo del capital. La pandemia conmociona al capitalismo, pero no lo elimina. No aporta ninguna narrativa contraria al capitalismo. La revolución viral no llegará a producirse. La producción capitalista no se desacelera, sino que

se detiene a la fuerza. Reina una paralización nerviosa, una calma tensa. La cuarentena no conduce a la ociosidad, sino a una inactividad impuesta. No es un lugar en el que *demorarse*. Lo que sucede en vista de la pandemia no es simplemente que se priorice la salud por encima de la economía, sino que incluso toda la economía del crecimiento y del rendimiento se subordina a la supervivencia.

Hay que oponer la preocupación por la *vida buena* a la lucha por la supervivencia. La sociedad dominada por la histeria de la supervivencia es una sociedad de muertos vivientes. Somos demasiado vitales para morir, y estamos demasiado muertos como para vivir. Cuando nos preocupamos exclusivamente por la supervivencia nos parecemos al virus, ese ser no muerto que no hace más que multiplicarse, es decir, que sobrevive sin vivir realmente.

La sociedad paliativa es una sociedad de la positividad. Se caracteriza por una *permisividad ilimitada*. Sus lemas son «diversidad», «comunidad» o «compartir». Se hace desparecer al *otro* en cuanto que *enemigo*. La circulación de información y capital, que hay que acelerar, alcanza su máxima velocidad cuando no topa con ninguna resistencia inmunológica en lo distinto. Por eso se allanan las transiciones y se convierten en meros pasos. Se eliminan las fronteras. Se derriban los umbrales. Se desactiva radicalmente el rechazo inmunológico de lo distinto.

Como en los tiempos de la Guerra Fría, la sociedad organizada inmunológicamente vive rodeada de vallas y de muros. El espacio consta de *bloques* separados. Pero las barreras inmunológicas ralentizan la circulación de mercancías y de capital. La globalización, que se puso en marcha con gran fuerza tras el fin de la Guerra Fría como un proceso de desinmunización, suprime radicalmente esas barreras para acelerar el flujo de mercancías y de capital. La negatividad del enemigo, que tiene mucha eficacia inmunológica, no tiene cabida en la constitución de la sociedad neoliberal del rendimiento. Aquí uno guerrea sobre todo contra sí mismo. La explotación por otros da paso a la autoexplotación voluntaria.

Pues bien, el virus desencadena una *crisis inmunológica*. Invade la sociedad permisiva, que está muy debilitada inmunológicamente, y la sume en un estado de *shock* que la paraliza. En medio del pánico las fronteras se vuelven a cerrar. Los espacios se aíslan unos de otros. Se restringen radicalmente los movimientos y los contactos. La sociedad entera retrocede a la *modalidad de rechazo inmunológico*. Aquí nos hallamos ante

un *regreso del enemigo*. Guerreamos contra el virus como enemigo invisible.

La pandemia actúa como el terrorismo, que también ataca a la pura supervivencia trayéndole la pura muerte, provocando con ello una enérgica reacción inmunológica. En los aeropuertos se trata a todo el mundo como si fuera un terrorista potencial. Nos sometemos sin rechistar a unas humillantes medidas de seguridad. Permitimos que cacheen nuestro cuerpo en busca de armas escondidas. El virus es un terror que viene del aire. Cada uno de nosotros es sospechoso de ser un potencial portador del virus, lo cual genera una sociedad en cuarentena y acabará trayendo un régimen policial biopolítico. La pandemia no pone en perspectiva ninguna otra forma de vida. En la guerra contra el virus la vida es más que nunca mera supervivencia. La histeria por sobrevivir se recrudece viralmente.

SINSENTIDO DEL DOLOR

Uno de los rasgos principales de la actual experiencia del dolor es que este se percibe como algo que carece de sentido. Ya no quedan sentidos referenciales que, en vista del dolor, nos brinden apoyo y nos den orientación. Hemos perdido por completo *el arte de padecer el dolor*. El tratamiento exclusivamente medicinal y farmacológico del dolor destruye el «programa cultural de la superación del dolor»[1]. El dolor resulta entonces un mal carente de sentido que hay que combatir con analgésicos. Al ser una aflicción meramente corporal, se sale por completo del *orden simbólico*.

Monsieur Teste, aquel personaje de Paul Valéry, encarna al sensible sujeto burgués moderno que experimenta el dolor como un sinsentido, como una aflicción puramente corporal. Se ha quedado definitivamente sin la narración cristiana, que actuaba como un narcótico o como un estimulante divino: «El dolor no significa nada»[2]. Con estas palabras Valéry está expresando una idea insoportable, que es tan trágica como la muerte de Dios. El hombre pierde un refugio narrativo, y por tanto también la posibilidad de un dolor albergado simbólicamente. Estamos expuestos sin protección al cuerpo desnudo, vaciado de sentido y de lenguaje:

> Esta frase lapidaria designa el punto final histórico de un desarrollo en el que se liberó al dolor de sus tradicionales codificaciones culturales. Por primera vez el dolor aparece como un objeto reacio a todo significado. […] La posibilidad de formular tal frase presuponía […] enormes trabajos de derribo. Al parecer, en el siglo XIX los fisiólogos y los anatomistas extrajeron definitivamente del cuerpo cultural la semántica cristiana. […] La frase de Valéry es vecina de la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto». Con estas frases, el frío del universo se posa sobre nuestros huesos[3].

Para *Monsieur* Teste el dolor no es narrable. Destruye el lenguaje. La frase queda interrumpida en el momento en que comienza el dolor. Solo los puntos suspensivos indican su presencia:

> «¡Ah!». Sentía dolor. […] «No tengo —dijo— gran cosa. Tengo… […] Espere… […] Cuento granos de arena… y, mientras los veo… Mi dolor creciente me obliga a observarlo. Pienso en él. Solo espero mi grito… y cuando ya lo he escuchado, el *objeto*, el terrible *objeto*, haciéndose cada vez más pequeño, se descubre a mi vista interior…»[4].

Monsieur Teste enmudece ante el dolor, que lo deja sin lenguaje. El dolor destruye su mundo y lo encapsula en un cuerpo mudo. La mística cristiana Teresa de Ávila se puede aducir como una figura opuesta a *Monsieur* Teste. En su caso, el dolor es sumamente elocuente. La narración comienza con el dolor. La narración cristiana le da al dolor un lenguaje y transforma el cuerpo de la mística en un escenario. El dolor hace más profunda la relación con Dios. Crea una intimidad, una intensidad. Es incluso una experiencia erótica. Un erotismo sagrado transforma el dolor en voluptuosidad:

> Vi a un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal. […] Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto[5].

Según Freud, el dolor es un síntoma que apunta a un bloqueo en la historia de una persona. A causa de ese bloqueo el paciente no está en condiciones de seguir dentro de esa historia. Los dolores psicógenos son expresión de palabras sepultadas y reprimidas. La palabra se ha *cosificado*. La terapia consiste en liberar a la persona de este bloqueo lingüístico, en volver a licuar su historia. El dolor de *Monsieur* Teste es una «*cosa*», una «*cosa* terrible». Es inasequible a toda narración. Persevera sin pasado ni futuro en la presencia muda del cuerpo:

> Con su súbita irrupción el dolor no alumbra ningún pasado: solo ilumina las zonas corporales actuales. Genera un eco local […]. Así es como reduce la conciencia a un breve presente, a un instante contraído, privado de su horizonte futuro […]. Aquí es donde estamos más alejados de toda historia[6].

El dolor se ha *cosificado* hoy en un tormento puramente corporal. El hecho de que el dolor carezca de todo significado no se puede interpretar unilateralmente como un acto emancipador que lo libere por ejemplo de coacciones teológicas. El sinsentido del dolor indica más bien que nuestra propia vida, reducida a un proceso biológico, *se ha quedado vacía de sentido*. El sentido del dolor presupone una narrativa que integra la vida en un horizonte de significado. El dolor carente de sentido solo es posible en

una vida vacía de sentido, reducida a pura supervivencia y que *ha dejado de narrar*.

En *Imágenes para pensar* Benjamin remite a aquellas manos sanadoras cuyos inusuales movimientos dan la impresión de estar *contando una historia*. De las narraciones emana una fuerza salutífera. «El niño está enfermo. La madre lo lleva a la cama y se sienta a su lado. Y entonces empieza a contarle historias»[7]. Benjamin piensa que el proceso de sanación empieza ya con la narración que el paciente cuenta confidencialmente al médico al comienzo del tratamiento. Benjamin se pregunta «si toda enfermedad no sería curable con tal de que se dejara llevar por la corriente de la narración lo bastante lejos… hasta la desembocadura». El dolor es un «dique de contención», que al comienzo ofrece resistencia a la corriente de la narración. Pero ese dique «revienta» cuando «el desnivel de la corriente es lo bastante pronunciado como para que ella arrastre con su fuerza hasta el mar del feliz olvido todo cuanto encuentra a su paso». La mano maternal que acaricia al niño enfermo abre un cauce a la corriente de la narración. Pero el dolor no es un mero dique de contención que oponga resistencia a la corriente de la narración, sino que es más bien el propio dolor el que acrecienta la corriente de la narración para que ella lo arrastre consigo. *Es el dolor lo que pone en marcha la narración*. Solo entonces el dolor sería realmente «una especie de corriente navegable cuyo caudal nunca se seca y conduce al hombre hasta el mar»[8].

Hoy vivimos en una época posnarrativa. Lo que define nuestra vida no es la narración, sino el recuento. La narración es la capacidad del *espíritu* para superar la contingencia del cuerpo. Por eso no va tan desencaminada la idea de Benjamin de que la narración podría curar toda enfermedad. También los chamanes exorcizan la enfermedad y el dolor con unos conjuros mágicos que tienen carácter narrativo. El cuerpo obtiene más poder cuando el espíritu se retira. Ante la vehemencia del dolor carente de sentido al espíritu no le queda otra cosa que confesar su impotencia:

> La pregunta de Teste «¿de qué es capaz un hombre?» es un desafío que apunta a lo *máximo* que el hombre puede hacer. Pero también hay que tener en cuenta un *mínimo*: cuando la sensibilidad «rebasa toda respuesta», cuando vence la «parte indómita del organismo», las capacidades del hombre son desbancadas por su «potencial para sufrir dolor». Ya sea superficial o profundo, lo que Valéry redescubre una y otra vez es el *umbral* en el que el cuerpo que se ha quedado solo en el escenario apenas le deja al espíritu la poca iluminación que este necesita para darse cuenta de su derrota[9].

Monsieur Teste anticipa al hombre hipersensible de la Modernidad tardía, que padece dolores sin sentido. Ese umbral del dolor, en el que el espíritu declara su impotencia, baja hoy rápidamente. El *espíritu* se desintegra como capacidad narrativa. Precisamente en la Modernidad, cuando el entorno nos depara cada vez menos dolores, parece que nuestros nervios del dolor se vuelven cada vez más sensibles. Se desarrolla una hipersensibilidad. Precisamente la algofobia nos vuelve en extremo sensibles al dolor. Ella puede incluso inducir dolores. El cuerpo disciplinado, que tiene que protegerse de los muchos dolores que vienen de fuera, está bastante insensibilizado. Se caracteriza por tener una intencionalidad del todo distinta. No se ocupa de sí mismo, sino que está vuelto hacia fuera. Nuestra atención, por el contrario, se dirige en gran medida hacia nuestro propio cuerpo. Igual que *Monsieur* Teste, también nosotros estamos obsesivamente atentos a nuestro cuerpo. Esta *introspección narcisista e hipocondríaca* es también corresponsable de nuestra hipersensibilidad.

El cuento de Andersen *La princesa y el guisante* se puede leer como una parábola de la hipersensibilidad del sujeto de la Modernidad tardía. Un guisante bajo los colchones le causa a la futura princesa tanto dolor que se pasa una noche en vela. Las personas padecen hoy el «síndrome de la princesa y el guisante»[10]. La paradoja de este síndrome de dolor consiste en que cada vez se sufre más por cada vez menos. El dolor no es una magnitud que se pueda constatar de forma objetiva, sino una sensación subjetiva. Unas expectativas cada vez más altas puestas en la medicina, unidas al sinsentido del dolor, hacen que incluso dolores insignificantes resulten insoportables. Y ya no tenemos sentidos referenciales, narrativas ni instancias y objetivos superiores que revistan el dolor y lo hagan soportable. Si desaparece el doloroso guisante, entonces la gente empieza a sentir dolores porque los colchones son blandos. Al fin y al cabo, lo que duele es, justamente, el persistente sinsentido de la vida misma.

LA ASTUCIA DEL DOLOR

El dolor es una de esas cosas que no desaparecen. Solo cambia su forma de manifestarse. Para Jünger, el dolor es una de esas fuerzas elementales que no podemos hacer desaparecer. Jünger compara al hombre moderno con Simbad el Marino. Se da comilonas y se pasea con sus marineros por una isla que en realidad resulta ser el dorso de un pez gigantesco. Cuando el pez despierta al sentir el fuego se sumerge en las profundidades, y Simbad es arrojado al mar. «La situación en que nosotros nos encontramos —dice Jünger— es la de unos caminantes que han estado marchando durante largo tiempo sobre un lago helado cuya superficie comienza ahora a cuartearse en grandes témpanos debido a un cambio de temperatura»[1]. El dolor es aquel elemento que resplandece oscuro por entre las grietas del hielo. La sensación de seguridad que creemos tener viene de que «el dolor es relegado a los márgenes en provecho de un mediano bienestar»[2]. Pero cada vez que se hace más alto el dique que protege al hombre de las fuerzas elementales aumenta también la amenaza.

La pandemia que se ha desatado recientemente muestra que el dique levantado contra las fuerzas elementales puede reventar en cualquier momento. Según el paleontólogo Andrew H. Knoll, los hombres, junto con otros animales, no son más que «el glaseado de la evolución» (*evolution's icing*[3]). Pero la auténtica «tarta» consta de microbios, que en todo momento amenazan con romper e incluso con reconquistar aquella frágil superficie. Simbad el Marino, que toma el dorso de un pez por una isla segura, viene a ser una metáfora permanente de la ignorancia humana. El hombre se cree a salvo, pero es solo una cuestión de tiempo que los elementos lo arrastren al abismo. Precisamente en el antropoceno el hombre es más vulnerable que nunca. La violencia que él ejerce sobre la naturaleza lo contraataca con una fuerza mayor.

Jünger opina que no se puede hacer desaparecer el dolor. Habla de la economía del dolor. Si el dolor es reprimido, ocultamente se va

acumulando en forma de «capital invisible» que «va aumentando con los intereses y con los intereses de los intereses»[4]. Basándose en la «astucia de la razón» de la que habla Hegel, Jünger postula la «astucia del dolor». Según ese postulado, el dolor elude las protecciones artificiales al filtrarse gota a gota en la vida hasta llenarla por completo:

> No hay, sin embargo, exigencias más ciertas que las que el dolor hace a la vida. En los sitios donde se ahorra en dolor el equilibrio se restablece de conformidad con las leyes de una economía enteramente precisa; y puede decirse, introduciendo una pequeña variación en una conocida frase, que existe una «astucia del dolor» que alcanza sus objetivos por todas las vías. De ahí que, al ver ante nuestros ojos una situación de amplio bienestar, nos sea lícito preguntar sin más dónde se halla el sitio en que se soportan las cargas. Por lo regular no habremos de ir muy lejos para descubrir la pista del dolor; así es como encontramos que tampoco aquí, en pleno disfrute de la seguridad, se halla completamente liberada del dolor la persona singular. La sofocación artificial de las fuerzas elementales es capaz de impedir ciertamente las fricciones groseras y de despejar las zonas de sombra muy densa, pero no la luz difusa con que el dolor comienza a llenar a cambio de eso el espacio. El recipiente que permanece cerrado a la corriente que afluye caudalosa va siendo llenado gota a gota. Así, el aburrimiento no es otra cosa que la disolución del dolor en el tiempo[5].

No deja de ser plausible el postulado de Jünger de la astucia del dolor. Evidentemente el dolor no se puede expulsar de la vida. Parece imponer por todos los medios sus exigencias a la vida, pues el dolor no disminuye a pesar de los grandes progresos en su tratamiento médico. Ni siquiera el gran arsenal de analgésicos basta para acabar con los dolores. Lo que sí se conjura son, como dice Jünger, las «zonas de sombra muy densa», pero a cambio el espacio se llena de luz difusa. De una manera atenuada el dolor se esparce ampliamente. La actual epidemia de dolores crónicos parece confirmar la tesis de Jünger. Precisamente en la sociedad paliativa, que es hostil al dolor, se multiplican los dolores *mudos*, relegados a los márgenes, que persisten en su sinsentido y para los que no hay palabras ni imágenes.

Los dolores se basan en diversas formas de violencia. Por ejemplo, las represiones representan una *violencia de la negatividad*. Las ejercen otros. Pero la violencia no viene solo de otros. Violencia es también el exceso de positividad que se expresa como superrendimiento, hipercomunicación o sobreirritación. La *violencia de la positividad* provoca dolores por sobrecarga. Algógenas son hoy sobre todo aquellas tensiones psíquicas características de la sociedad neoliberal del rendimiento. Presentan rasgos autoagresivos. El sujeto instado a rendir se inflige violencia a sí mismo. Se explota voluntariamente hasta derrumbarse. Para hacerse amo, e incluso para ser libre, el siervo le arrebata al amo el látigo para autoflagelarse. El sujeto instado a rendir guerrea contra sí mismo. Las *presiones* internas que

surgen entonces lo sumen en la depresión. También causan dolores crónicos.

Hoy aumentan rápidamente las conductas autolesivas. «Autolesionarse» se está convirtiendo en una epidemia global. Por las redes sociales circulan imágenes de cortes profundos autoinfligidos. Son las nuevas imágenes del dolor. Remiten a una sociedad dominada por el narcisismo, en la que cada uno está sobrecargado de sí mismo hasta límites insoportables. Autolesionarse es un intento vano de desprenderse de esta carga del ego, de escapar de uno mismo, de las destructivas tensiones internas. Estas nuevas imágenes de dolor son los *reversos sangrientos de los selfies*.

Viktor von Weizsäcker describe de este modo la escena primordial de la curación:

> Cuando la hermanita ve que el hermanito siente un dolor encuentra un camino que está más allá de todo conocimiento: cariñosamente su mano encuentra el camino, acariciando quiere *tocarlo* allí donde le duele. De este modo la pequeña samaritana se convierte en el primer médico. En ella opera inconscientemente un saber acerca de una eficacia primordial que dirige su impulso hacia la mano y conduce la mano hacia el contacto eficaz. Porque esto es lo que experimenta el hermanito: la mano le hace bien. Entre él y el dolor se interpone la sensación de «ser tocado» por la mano de la hermanita y el dolor se retrae ante esta nueva sensación[6].

Hoy nos alejamos cada vez más de esta escena primordial de la curación. Cada vez es más rara la experiencia de la salutífera asistencia como sensación de *ser tocado e interpelado*. Vivimos en una sociedad aquejada de una soledad y un aislamiento crecientes. El narcisismo y el egoísmo los radicalizan. También la competencia cada vez mayor y la pérdida de solidaridad y empatía aíslan a las personas. La soledad, la falta de experiencia de cercanía, actúa como un amplificador de los dolores. Quizá los dolores crónicos sean también, igual que aquellos cortes autoinfligidos, un grito del cuerpo pidiendo cariño y cercanía, e incluso amor, una elocuente indicación de que hoy apenas se producen *contactos*. Evidentemente nos falta la salutífera *mano del otro*. Ningún analgésico puede reemplazar aquella escena primordial de la curación.

La etiología de los dolores crónicos es muy variada. Desajustes, distorsiones y tensiones en el entramado social causan o incrementan los dolores crónicos. Sobre todo es el vacío de sentido en la sociedad actual lo que hace insoportables los dolores crónicos. Estos reflejan nuestra sociedad vaciada de sentido, nuestro *tiempo sin narración*, en el que la vida se ha convertido en pura supervivencia. Poco pueden hacer aquí los

analgésicos y los análisis psicológicos. Nos vuelven ciegos para las causas socioculturales del dolor.

DOLOR COMO VERDAD

En su ensayo *Los dolores* Viktor von Weizsäcker define el dolor como una «verdad encarnada», como «la encarnación de una verdad». Los vínculos entablados resultan ser verdaderos cuando duelen las separaciones. Solo las verdades duelen. *Toda verdad es dolorosa*. La sociedad paliativa es una sociedad sin verdad, un infierno de lo igual. El «entramado de los órdenes vitales» solo se revela «a lo largo del hilo de Ariadna de los dolores»[1]. El orden vital es un «orden del dolor». El dolor es un criterio fiable de la verdad, un «instrumento de separación entre lo auténtico y lo inauténtico en los fenómenos de lo vivo»[2]. El dolor solo puede aparecer donde hay un auténtico vínculo de pertenencia que está amenazado. Así que sin dolor somos ciegos, incapaces de ver la verdad y de conocer:

> Allí donde estas separaciones duelen las ligazones eran verdaderas y se habían hecho carne. Y allí donde un ser humano puede sufrir dolores, allí está realmente presente, allí —sabiendo o sin saberlo— también ha amado. De este modo se abre una perspectiva hacia la conformación del mundo: allí donde los seres son capaces de sufrir dolor, allí está realmente conformado, no solo en una continuidad espacial y mecánica sino a través de una verdadera y vital convivencia conjunta[3].

No hemos vivido ni amado sin dolor. La vida se sacrifica a cambio de una *agradable supervivencia*. Solo una relación viva, una verdadera convivencia, es capaz de resentirse de dolor. Por el contrario, un juntamiento inerte y funcional no siente ningún dolor, ni siquiera cuando se rompe. Es el dolor en lo que se distingue la convivencia viva del juntamiento muerto.

El dolor es vínculo. Quien rechaza toda situación dolorosa es incapaz de entablar vínculos. Hoy se evitan los vínculos intensos, que podrían llegar a ser dolorosos. Todo se desarrolla en una zona paliativa de confort. En su libro *Elogio del amor*, Alain Badiou cita el eslogan publicitario de un portal de citas, que dice: «¡Usted puede enamorarse sin sufrir!»[4]. El *otro como dolor* desaparece. El amor como consumo, que cosifica al otro

degradándolo a objeto sexual, no duele. Se opone al eros como *anhelo de lo distinto*.

El dolor es diferencia. Articula la vida. Los órganos corporales solo se dan a conocer gracias a su respectivo dialecto del dolor. El dolor marca fronteras y realza diferencias. Sin dolor, tanto el cuerpo como el mundo se sumen en una indiferencia. A la pregunta «¿para qué sirven los dolores?» responde von Weizsäcker:

> En primer lugar ocurre que recién a través del dolor puedo hacer la experiencia acerca de qué es lo mío y qué es todo lo que poseo. Del hecho de que me pertenece mi pie, mi tobillo, pasando por mi pantorrilla, y llegando hasta la cabeza, recién me entero a través de un dolor, y a través del dolor me entero también de que un hueso, un pulmón, un corazón y una médula espinal se encuentran allí donde están y cada uno de ellos posee su propio lenguaje del dolor, su propio «dialecto del órgano». Tal vez ya haya sabido de su presencia, pero solo el dolor me alecciona del valor y la importancia que tienen para mí, recién me entero del precio y del valor que cada uno de ellos tiene para mí a través del dolor, y del mismo modo esta ley del dolor rige atravesando el precio que tiene el mundo y sus cosas para mí[5].

Sin dolor no es posible hacer ninguna valoración basada en distinciones. El mundo sin dolor es un infierno de lo igual. En él reina la indiferencia, la igual validez de todo. Hace que desaparezca lo *incomparable*.

El dolor es realidad. Tiene un efecto de realidad. Percibimos la realidad sobre todo en la resistencia que duele. En la sociedad paliativa, la anestesia permanente hace que el mundo se vuelva irreal. También la digitalización reduce cada vez más la resistencia y hace que desaparezca cada vez más la instancia reacia que tenemos enfrente, lo que se nos *opone*, las *fricciones*. El continuo «me gusta» provoca un embotamiento, un desmantelamiento de la realidad. *La digitalización es una anestesia*.

En la era posfáctica, con sus *fake news* y sus *deepfakes*, surge una *apatía hacia la realidad*, e incluso una *anestesia para la realidad*. Lo único que nos podría sacar de ella es una dolorosa *conmoción causada por la realidad*. La reacción de pánico frente al virus se explica en parte por este efecto de *shock. El virus restituye la realidad*. La realidad se vuelve a hacer notar en forma de una *fricción viral*.

El dolor agudiza la percepción de sí mismo. *Perfila* el yo. Traza sus *contornos*. El aumento de conductas autolesivas se puede interpretar como un desesperado intento por parte del yo narcisista y depresivo de cerciorarse de sí mismo, de *sentirse a sí mismo*. Siento dolor, luego existo. También la sensación de existir se la debemos al dolor. Si el dolor desaparece del todo, buscamos algo que lo sustituya. El dolor causado artificialmente proporciona un remedio. Los deportes extremos y el comportamiento de riesgo son intentos de cerciorarse de la propia

existencia. De este modo, la sociedad paliativa engendra paradójicamente *extremistas*. Sin una *cultura* del dolor surge la barbarie:

> En una sociedad anestesiada se necesitan estímulos cada vez más enérgicos para proporcionar a la gente alguna sensación de estar viva. Las drogas, la violencia y el horror quedan como los únicos estímulos que todavía pueden despertar una experiencia del propio yo[6].

POÉTICA DEL DOLOR

En una carta a Max Brod, Kafka afirma que la escritura es una «dulce y maravillosa recompensa» a cambio de haber sido «pellizcado, apaleado y casi triturado por el diablo». Es una recompensa a cambio de un sufrimiento insoportable. Hay también una manera de escribir «a la luz del sol», pero por lo que a él respecta su escritura se debe al «poder oscuro» que casi destruye su vida. Escribe cuando la angustia no lo deja dormir. Sin escritura la vida tendría que acabar en «demencia»[1].

También Proust cultivó el sufrimiento en beneficio de la literatura. La vida de Proust estuvo marcada desde su infancia por la enfermedad. Durante toda su vida lo atormentaron fuertes ataques de asma. Unos años antes de morir escribe en una carta:

> Aunque me causa amargura padecer dolores físicos tan insoportables, que sobre todo en los últimos meses han sido los inevitables acompañantes de mi aflicción, tengo mucho apego a estos sufrimientos míos, y me resulta odiosa la idea de que podrían desaparecer.

El dolor inspira a Proust y le hace tomar la pluma. Incluso a la muerte le sonsaca un lenguaje y hasta una *forma*. La pone al servicio de su escritura. Esta *pasión por escribir* no es concebible sin dolor:

> Analizó su propio estado con heroico desvelo hasta su última hora, y con ayuda de estos apuntes se debía hacer aún más plástica y verosímil la muerte de su personaje Bergotte en las galeradas, se debía intentar exponer algunos detalles sumamente íntimos, aquellos detalles últimos que aún podía saber el escritor y que solo conoce el moribundo. […] Así es como golpea a la muerte en la cara: un soberbio gesto postremo del artista, que vence el miedo a morir pegando el oído a la muerte[2].

También Schubert es un *homo doloris. Viaje de invierno* es una obra nacida de los dolores. Sus obras tardías están marcadas por aquellos dolores insoportables que también tuvo que sufrir a causa de la sífilis. La terapia de mercurio a la que se sometió fue una auténtica tortura, que vino acompañada de indecibles dolores. Se ingería mercurio, y se frotaba con mercurio todo el cuerpo. El enfermo debía permanecer durante días

enteros en un cuarto fuertemente caldeado. Ni siquiera le permitían lavarse. También se prescribían largas caminatas. Todavía en su lecho mortal corrigió las galeradas de *Viaje de invierno*. Sus obras son un canto al amor y al dolor. En *Mi sueño*, una temprana obra en prosa, escribe Schubert: «Canté canciones durante muchos muchos años. Cuando quería cantar al amor, se me tornaba dolor. Y si entonces ya no quería sino cantar al dolor, este de nuevo se me volvía amor»[3].

La belleza es el color complementario del dolor. Ante el dolor, el espíritu imagina belleza. Opone lo salvo a lo dolorosamente desfigurado. La apariencia bella lo *apacigua*. El dolor mueve al espíritu a construir un mundo salvífico opuesto al mundo existente y que haga la vida más fácil. Hace que todo aparezca bajo una nueva luz seductora:

> La tremenda tensión del intelecto que pretende presentar batalla al dolor hace que todo aquello que ahora mira brille con luz nueva: y el indecible encanto que esa nueva luz confiere a todo suele ser lo bastante poderoso como para permitir resistir con éxito la atracción del suicidio y hacer que la vida le resulte de lo más deseable al sufriente[4].

El dolor estimula la imaginación. El arte es para Nietzsche un «mago que salva, que proporciona remedios»[5], y que por arte de magia hace desaparecer lo insoportable y lo horrible de la existencia.

También Nietzsche denominaría nuestra sociedad una sociedad paliativa. Ella se caracteriza por un sentimiento vital fuertemente aminorado. La vida se debilita reduciéndose a una *agradable supervivencia*. La salud es erigida en nueva diosa. Nietzsche diría que de la vida desaparece lo *trágico*, que afirma la vida a pesar del dolor y el sufrimiento extremos:

> La psicología del *orgiasmo* como un sentimiento desbordante de vida y de fuerza, en el interior del cual incluso el dolor todavía produce efecto como un estimulante, me dio la clave para el concepto de sentimiento *trágico*[6].

La anestesia general de la sociedad hace que desaparezca por completo la poética del dolor. La anestesia desbanca a la estética del dolor. En la sociedad paliativa nos olvidamos por completo de hacer que el dolor sea narrable, e incluso cantable, de expresarlo con el lenguaje, de llevarlo a una narración, de revestirlo de una bella apariencia, e incluso de engañarlo siendo más astutos que él. Hoy el dolor está totalmente desconectado de la imaginación estética. Se le priva de lenguaje para reducirlo a un asunto de técnica medicinal. Los analgésicos se anticipan a la narración, a la imaginación, y la sedan. La anestesia permanente prescrita provoca un embotamiento espiritual. El dolor es atajado antes de que ponga en marcha

una narración. En la sociedad paliativa el dolor ha dejado de ser un cauce navegable, una corriente de narración que lleve al hombre hasta el mar, y pasa a ser un *callejón sin salida*.

El escritor francés Michel Butor constata una crisis de la literatura. En su opinión la literatura ya no es capaz de generar un nuevo lenguaje:

> Desde hace diez o veinte años ya no sucede prácticamente nada en literatura. Hay un aluvión de publicaciones, pero también una parálisis espiritual. La causa es una crisis de comunicación. Los nuevos medios de comunicación son admirables, pero generan un ruido tremendo[7].

El ruido de la comunicación hace que prosiga el infierno de lo igual. Impide que acontezca algo totalmente distinto, algo del todo incomparable o inédito. El infierno de lo igual es una zona paliativa de bienestar. De él se expulsa el dolor, pues este es un estorbo para la circulación de comunicación, que hay que acelerar. La comunicación alcanza su máxima velocidad cuando lo igual se junta con lo igual. El «me gusta» la acelera. El dolor, por el contrario, actúa contra ella. *Propende al enmudecimiento*, pero esa propensión es lo que permite que acontezca algo totalmente distinto.

Hoy ya no estamos dispuestos a exponernos a los dolores. Pero el dolor es una comadrona de lo nuevo, una partera de lo totalmente distinto. La negatividad del dolor interrumpe lo igual. En la sociedad paliativa como infierno de lo igual no es posible ningún lenguaje ni ninguna poética del dolor. Ella solo permite la *prosa de la complacencia*, es decir, escribir a la luz del sol.

DIALÉCTICA DEL DOLOR

El espíritu es dolor. Solo gracias al dolor el espíritu alcanza un nuevo conocimiento, una forma superior de saber y de conciencia. Lo que caracteriza al espíritu, según Hegel, es la capacidad «de conservarse en la contradicción, y por tanto en el dolor»[1]. En el camino de su formación el espíritu entra en contradicción consigo mismo. Se desaviene de sí mismo. Esta desavenencia, esta contradicción, le duele. Pero el dolor se encarga de que el espíritu *se forme*. La formación presupone la negatividad del dolor. El espíritu supera la dolorosa contradicción desarrollándose hasta alcanzar una forma superior. El dolor es el motor de la formación dialéctica del espíritu. *Transforma* al espíritu. Las transformaciones vienen con dolor. Sin dolor el espíritu sigue siendo igual a sí mismo. El camino de formación es una *vía dolorosa*:

> Por tanto, lo distinto, lo negativo, la contradicción, la desavenencia forman parte de la naturaleza del espíritu. En esta desavenencia radica la posibilidad del *dolor*. Por eso, el dolor no le ha venido al espíritu desde fuera, que es lo que se imaginaría uno si se preguntara de qué modo ha llegado el dolor al mundo[2].

El espíritu «solo alcanza su verdad hallándose absolutamente desgarrado de sí mismo»[3]. Su poder se revela en que «mira a lo negativo a la cara» y «se queda a su lado»[4]. Por el contrario, «lo positivo, que aparta la mirada de lo negativo», se atrofia reduciéndose a un «ser muerto». La negatividad del dolor es lo único que mantiene con vida al espíritu. *El dolor es vida*.

Sin dolor no es posible aquel *conocimiento* que rompe radicalmente con lo que había hasta ahora. También la *experiencia* presupone la negatividad del dolor. Es un doloroso proceso de transformación. En toda experiencia hay un momento en que se tiene que sufrir y pasar por eso. En eso se distingue de la vivencia, que no causa ningún cambio de estado. Divierte en lugar de transformar. Solo el dolor causa un cambio radical. En la sociedad paliativa prosigue lo igual. Viajamos por todas partes sin hacer ninguna

experiencia. Nos enteramos de todo sin alcanzar un auténtico *conocimiento*. Las *informaciones* no conducen ni a la experiencia ni al conocimiento. Carecen de la *negatividad de la transformación*.

La negatividad del dolor es constitutiva del pensamiento. El dolor es lo que distingue al pensar del calcular, de la inteligencia artificial. Inteligencia significa «escoger entre» (*inter-legere*). Es una capacidad de discernimiento. Por eso no se sale del ámbito de lo ya existente. No es capaz de engendrar lo *totalmente distinto*. En eso se diferencia del *espíritu*. El dolor hace que el pensamiento sea más profundo. Pero no hay un cálculo profundo. ¿En qué consiste la *hondura* del pensar? A diferencia del cálculo, el pensar crea una perspectiva totalmente nueva del mundo, e incluso un *nuevo mundo*. Solo lo vivo, la vida capaz de sentir dolor, es capaz de pensar. La inteligencia artificial carece justamente de esta vida:

> No somos ranas pensantes, no somos aparatos registradores con entrañas congeladas —continuamente tenemos que dar a luz nuestros pensamientos desde nuestro dolor y darles maternalmente todo lo que tenemos en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tortura, conciencia, destino, fatalidad[5].

La inteligencia artificial no es más que un aparato de cálculo. Es capaz de aprender, incluso es capaz de *deep learning* o «aprendizaje profundo», pero es incapaz de tener experiencias. *El dolor es lo único que transforma la inteligencia en espíritu*. No hay *algoritmos del dolor*. «Solo el gran dolor», «el dolor lento y duradero» que «se toma su tiempo», dice Nietzsche, es «el último liberador del espíritu».

> Solo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como con leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre, encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizás hubiéramos depositado antes nuestra humanidad[6].

A diferencia del dolor, la salud no es dialéctica. La sociedad paliativa, que la declara el valor supremo, está presa en un infierno de lo igual. Carece de la fuerza dialéctica de la transformación. Nietzsche tiene en mente una forma superior de salud, que asume en sí el dolor:

> Y en lo tocante a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente mucho más que a mi salud? Le debo una salud *superior*, ¡una salud tal, que, ante todo lo que no la mata, se hace más fuerte! —*Le debo también mi filosofía*[7].

Nietzsche atribuye al dolor incluso su *nueva valoración de todos los valores*. El dolor convulsiona los sentidos referenciales habituales y obliga al espíritu a un cambio radical de perspectiva, que ponga todo bajo una nueva luz. A diferencia del placer, el dolor pone en marcha *procesos reflexivos*.

Proporciona al espíritu una «claridad dialéctica por excelencia». Hace al espíritu *más vidente*. Inaugura una nueva manera de ver:

> La perfecta luminosidad y la serenidad del espíritu se compaginan en mí no solo con la más honda debilidad fisiológica, sino incluso con un extremo sentimiento de dolor. En aquellos tormentos infernales que trae consigo un dolor ininterrumpido bajo penoso vómito mucoso, poseía yo la claridad dialéctica *par excellence* y meditaba sobre cosas a propósito de las cuales no soy, en mejores condiciones de salud, bastante escalador, bastante refinado. […] Lo tengo en la mano, poseo mano para *dar la vuelta a las perspectivas*: por eso únicamente a mí me ha sido posible en absoluto una *transvaloración de los valores*[8].

La sociedad paliativa huye compulsivamente de lo negativo, en lugar de demorarse en ello. Aferrarse a lo positivo solo sirve para reproducir lo mismo. «La perseverancia en las *mismas* formas» se basa en una algofobia. Lo «eternamente creador como lo que *eternamente tiene que destruir*» está «sujeto al dolor». El dolor obliga al creador «a sentir que lo anterior es insostenible, fallido, digno de ser negado, feo»[9]. Por eso sin dolor no hay revolución, partida hacia lo nuevo ni historia.

ONTOLOGÍA DEL DOLOR

El dolor dispensa su fuerza salutífera ahí donde no
pensábamos que la hubiera.

MARTIN HEIDEGGER

RESTO CANTABLE - el perfil
de aquel que a través
de la escritura de hoz abrió brecha, silente,
a solas, en el sitio de la nieve.

PAUL CELAN

En una anotación al margen a la obra de Jünger *Sobre el dolor* escribe Heidegger:

> Un tratado «Sobre el dolor» que no trata en ningún momento sobre el propio dolor, que no pregunta por su esencia, que nunca se plantea que la pregunta pueda ser cuestionable, porque, al adoptar como postura determinante la conversión del dolor en objeto, el dolor no puede afectarla[1].

Jünger asume como un supuesto totalmente obvio que todo el mundo sabe qué es el dolor. Lo que le interesa sobre todo es nuestra relación con el dolor:

> El dolor es una de esas claves con las que no solo se descifra lo más íntimo, sino también el mundo. Cuando uno se acerca a los puntos en los que el hombre se muestra a la altura del dolor o superior a él, se gana acceso a las fuentes de su poder y al misterio que se oculta tras su imperio. Cuéntame qué es para ti el dolor y te diré quién eres[2].

Sobre eso comenta Heidegger: «Cuéntame qué es para ti el ser, suponiendo que tengas la más leve idea de él, y te diré si y cómo te vas a "ocupar del dolor", o si puedes reflexionar sobre él»[3].

La réplica de Heidegger a Jünger, que suena irónica, tiene un núcleo filosófico. Heidegger quiere abordar la pregunta por el dolor desde el ser.

El ser es lo único que nos proporciona el acceso a la «esencia», al «misterio» del dolor. Heidegger diría incluso: *ser es dolor*. Pero con ello no quiere decir que la existencia humana sea especialmente dolorosa. Heidegger tiene en mente más bien una *ontología del dolor*. Quiere penetrar a través del ser hasta la «esencia» del dolor:

> Sufrimientos inconmensurables avanzan despacio y se desencadenan por la tierra. Sigue subiendo la marea del sufrimiento. Pero la esencia del dolor se esconde. […] Por todas partes nos acosan sufrimientos sin número ni medida. Pero nosotros somos indoloros, no hemos sido traspasados a la esencia del dolor[4].

El pensamiento de Heidegger parte de la diferencia ontológica entre ser y ente. El ente debe al ser su evidencia y su comprensibilidad. Se tiene que haber descubierto el ser para que se vuelva posible un comportamiento comprensivo con los entes. Antes de dirigir mi atención a un objeto, *me encuentro* ya en un mundo que ha sido descubierto de forma *prerreflexiva*. Por eso Heidegger remite a la capacidad que los estados de ánimo tienen de descubrir el mundo. El mundo que el estado de ánimo ha descubierto prerreflexivamente, y del que uno no es consciente de manera expresa, es anterior a la intencionalidad dirigida a un objeto: «El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia…»[5]. Fenómenos como el estado de ánimo sugieren ya que el pensamiento de Heidegger se refiere a lo *indisponible*. No disponemos del mundo que hemos descubierto prerreflexivamente, sino que estamos *arrojados* a él, expuestos a él, *sintonizados* por él. El estado de ánimo es algo que nos *sobreviene* y de lo que no podemos apoderarnos.

El Heidegger tardío envuelve el ser en un aura mística tomándolo como un «manantial»[6] de las cosas, que aunque no las engendra sin embargo sí permite que alcancen a ser lo que respectivamente *son*. También el hombre le debe su existencia:

> El hombre queda sintonizado con aquello desde donde se define y templa su campar. Así destinado y templado, al hombre le llega e interpela una voz que suena tanto más pura cuanto más insonora resuena en medio de lo sonoro[7].

Esa voz insonora que *sintoniza* y *define* por completo la existencia humana es inasequible a toda disponibilidad. Viene *de otra parte*, de lo *totalmente distinto*. El pensar es el dolor, la *pasión por el misterio*, que es esquivo, que «se demora y se reserva al retirarse»[8].

Heidegger concibe el lenguaje como un *don*. El hombre habla *correspondiéndole*. No dispone del lenguaje. La diferencia ontológica entre

ser y ente determina también el lenguaje: «Un "es" se da donde se rompe la palabra. Romper quiere decir aquí: la palabra resonante regresa a lo insonoro, allá desde donde ella es concebida: al son del silencio»[9]. El «es» marca el origen indisponible del lenguaje, que por ser un *silencio* no se puede alcanzar con la palabra resonante. Solo al romperse la palabra se escucha el silencio. La poesía es la única que permite percibir aquel silencio insonoro, aquel *resto cantable* que irrumpe sin hacer ruido por la palabra manifestante. La poesía restituye lo legible a lo *ilegible*, de lo cual procede. La *costura* en la que lo legible se cose con lo cantable *duele*. La «costurera»[10] de Heidegger vela por el dolor. El dolor es la desgarradura por la que el *silencio*, el *afuera indisponible*, irrumpe en el pensar. El resto cantable *rima con el dolor*.

El dolor es el estado de ánimo general de la finitud humana. Heidegger lo piensa desde la muerte: «El dolor es la muerte en pequeño. La muerte es el dolor en grande»[11]. El pensamiento de Heidegger rastrea aquel ámbito esencial «en el que el dolor, la muerte y el amor van juntos»[12]. Es precisamente la *indisponibilidad de lo distinto* lo que mantiene vivo el amor como eros. El eros es el *anhelo de lo distinto*, que me es inasequible. La muerte no es un mero final de la vida pensada como proceso biológico. Más bien es un especial *modo de ser*. La muerte llega hasta la vida como un «misterio del ser». Es la «urna de la nada, la urna de aquello que, en todo sentido, nunca es algo meramente *existente*, pero que sin embargo campa, y que campa incluso como el misterio del propio *ser*»[13]. La muerte significa que el hombre guarda relación con lo indisponible, con lo totalmente distinto, lo cual no viene de él.

El ser solo se puede percibir en el dolor de la «pura cercanía que resiste la lejanía»[14]. El dolor hace al hombre sensible y receptivo para lo indisponible, que le da asidero y estancia. El dolor *sostiene* la existencia humana. En eso se diferencia del placer. No es un estado temporal que se pudiera remediar. Más bien constituye la *fuerza de gravedad* de la existencia humana:

> Pero, cuanto mayor es la alegría, tanto más pura es la tristeza que duerme en ella. Cuanto más profunda la tristeza, tanto más invocadora la alegría que descansa en su seno. Tristeza y alegría —el mutuo juego de interrelación entre tristeza y alegría las lleva la una a la otra. El juego mismo que templa la una con la otra, dejando que lo lejano esté cerca y lo cercano lejos, es *el dolor*. Por ello la mayor alegría y la más profunda tristeza son ambas, a su modo, dolorosas. Pero el dolor toca de tal modo el ánimo de los mortales que este obtiene del dolor su peso de gravedad. Tal gravedad retiene a los mortales en medio de toda vacilación en la calma de su esencia. El término que corresponde al dolor, el ánimo que de él recibe su tono poniéndose al unísono con él, es la melancolía[15].

El ocultamiento es la figura fundamental del pensamiento heideggeriano. De la verdad como «estar al descubierto» forma parte esencial el «ocultamiento». El ser como «claro» está rodeado de un oscuro bosque. También la «tierra» representa lo que «esencialmente se cierra», inasequible a todo acceso:

> Asimismo la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. Por mucho que dicha intromisión pueda adoptar la apariencia del dominio y el progreso, bajo la forma de la objetivación técnico-científica de la naturaleza, con todo, tal dominio no es más que una impotencia del querer. La tierra solo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como esa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada. […] La tierra es aquello que se cierra esencialmente en sí mismo[16].

Si tratamos la tierra como mera fuente de recursos que hay que explotar, por muy «sosteniblemente» que queramos tratarla, ya ha quedado destruida, pues ella es la «esencialmente indescifrable». La *salvación de la tierra* presupone una relación totalmente distinta con ella. Tenemos que *tratarla con cuidado*. Del trato cuidadoso forma parte esencial la experiencia de la indisponibilidad. El trato cuidadoso respeta a la tierra en su alteridad y extrañeza. *El trato cuidadoso hace guardar una distancia*.

El orden terreno, el orden de la tierra, está terminando hoy. Está siendo reemplazado por el orden digital. Heidegger es el último pensador del orden terreno. La muerte y el dolor no tienen cabida en el orden digital. No hacen más que *perturbar*. También son sospechosos el duelo y la nostalgia. El orden digital desconoce el *dolor de la cercanía de la lejanía*. La cercanía está marcada por la lejanía. El orden digital allana la cercanía reduciéndola a la falta de distancia, de modo que no duele. Bajo la presión por hacer todo disponible todo se vuelve conseguible y consumible. El *hábito digital* dice: todo tiene que estar disponible de inmediato. El *telos* del orden digital es la total disponibilidad. Carece de la «lentitud del vacilante recato ante lo no factible»[17].

El secreto es esencial para el orden terreno. Por el contrario, el lema del orden digital es «transparencia». Esta elimina todo ocultamiento. El orden digital también hace transparente el lenguaje, es decir, lo hace disponible al cosificarlo reduciéndolo a informaciones. Las informaciones carecen de *reverso* oculto. El mundo se vuelve transparente cuando es transformado en datos. Los algoritmos y la inteligencia artificial hacen transparente también la conducta humana, es decir, la hacen predecible y manejable. El orden digital está animado por el dataísmo, por el totalitarismo de los

datos. Reemplaza la narración por la adición. «Digital» significa numérico. Lo numérico es más transparente, está más disponible que lo narrativo.

Hoy la indisponibilidad no significa más que una ausencia temporal de disponibilidad. Lo único que se puede hacer con un mundo que solo consta de cosas disponibles es consumirlo. Pero el mundo es más que la suma de lo disponible. El mundo disponible pierde el *aura*, e incluso el *aroma*. No permite *demorarse* en él. La indisponibilidad caracteriza también la heterogeneidad de lo distinto, la *alteridad*. Lo protege de que se reduzca a mero objeto de consumo. Sin la «distancia primordial»[18] el otro no es un *tú*. Es cosificado y reducido a un *ello*. No es *interpelado* en su alteridad, sino que es apropiado.

El dolor inaugura una *visibilidad distinta*. Es un órgano de percepción que hoy estamos perdiendo. El orden digital es *anestésico*. Elimina determinadas formas del tiempo y de la percepción. Heidegger diría que provoca el olvido del ser. La impaciencia, la necesidad de acceder en el acto, hace que desaparezca lo duradero y lo despacioso, que no es privativo, pues no le falta nada, ni tampoco indica un proceso que se pudiera acelerar, sino que más bien posee una temporalidad específica, una realidad propia, un *aroma propio*. Lo disponible *no tiene fragancia*. Lo duradero y despacioso *vacila* al retirarse. Se *rezaga, su luminiscencia viene más tarde, como la de lo fosforescente*. Su andadura es lo *tardío*. Por el contrario, la temporalidad de lo digital es la *instantaneidad*.

También la *paciencia* y la *espera* como posturas espirituales se están erosionando hoy. Hacen accesible una realidad que hoy perdemos bajo la necesidad de hacerlo todo disponible. La espera que aguarda paciente en lo duradero y despacioso muestra una intencionalidad peculiar. Es la postura de avenirse a lo indisponible. No se trata de *esperar a*, sino de *esperar en*. Se caracteriza por su persistente estancia en el tiempo de aguardar. Se amolda a lo indisponible. La renuncia es el rasgo fundamental de la *espera sin intencionalidad*. La renuncia *da*. Nos hace sensibles y receptivos para lo indisponible. Se opone al consumo. El «doloso tener que soportar la renuncia y la desistencia» es, según Heidegger, un «recibir»[19]. El dolor no es una sensación subjetiva que remita a una carencia, sino una fecundación o concepción, incluso una concepción del ser. *El dolor es don*.

ÉTICA DEL DOLOR

Las reflexiones de Jünger sobre el dolor están marcadas de principio a fin por la idea de la disciplina. Jünger asocia incluso los medios modernos, como la fotografía y el cine, con la técnica disciplinaria, cuyo objetivo es insensibilizar al hombre para el dolor. Solo en apariencia sirven para entretener, mientras que en el fondo llevan a cabo una disciplina del ver: «Tras el carácter de diversión de los medios totales, como la radio y el cine, se esconden formas especiales de disciplina»[1]. Según Jünger, la fotografía se halla «fuera de la zona de la sentimentalidad»[2]. Se caracteriza por una mirada fría. La cámara capta al hombre en el momento en que es desgarrado por una explosión. Encarna la mirada disciplinada del ojo humano. La fotografía es la «expresión de nuestro peculiar modo de ver, que es ciertamente un modo cruel»[3]. En las películas se expresa «un grado extraordinario de fría crueldad». Resulta embotador el «sincronismo que intercala entre la proyección de unas situaciones sumamente gratas la toma fotográfica de una catástrofe que en ese mismo tiempo está devastando una parte del planeta»[4]. El silencio de los espectadores es «mucho más abstracto y cruel que el furor salvaje que podemos observar en las plazas de toros de los países meridionales, en las que se ha conservado hasta el día de hoy, en la lucha con el toro, un resto de los juegos de la Antigüedad»[5].

La disciplina de la mirada no es una de las prácticas culturales de nuestra época. Los medios digitales no son medios disciplinarios. Hoy no vivimos en la sociedad disciplinaria, sino en la sociedad del consumo, que vuelve todo consumible. Incluso la relación que tenemos con las imágenes violentas es pornográfica. En las películas y los juegos de ordenador nos entregamos a fondo a la *pornografía de la violencia*, que convierte incluso el matar en un asunto indoloro. Las pornográficas imágenes violentas hacen el efecto de analgésicos. Nos insensibilizan para el dolor de los demás.

También el exceso de imágenes dolorosas y violentas en los medios de masas y en la red nos obliga a la pasividad e indiferencia del espectador callado. La cantidad de estas imágenes es tan inabarcable que no podemos procesarlas cognitivamente. Se imponen a la percepción desbordándola. Ya no transmiten aquel imperativo moral que enarbola Susan Sontag: «La imagen dice: ponle fin, intervén, actúa»[6]. La enorme cantidad de imágenes violentas y dolorosas hace que la percepción se desvincule por completo de la acción, pues la acción presupone una atención intensa, un *sentirse concernido*. Ya el hecho de que nuestra atención sea fragmentaria impide que nos sintamos concernidos.

El supuesto antropológico habitual de que ante el sufrimiento de otros el hombre se comporta como un *voyeur* no basta para explicar la rápida disminución de la capacidad de empatía. La progresiva pérdida de empatía apunta al profundo acontecimiento de que *el otro desaparece*. La sociedad paliativa elimina al otro como dolor. El otro es cosificado y reducido a objeto. *El otro como objeto no duele*.

En tiempos de pandemia el sufrimiento de los demás nos resulta aún más lejano. Se disuelve en «números de casos». Los hombres mueren en soledad en las unidades de cuidados intensivos, faltos de todo cariño personal. Proximidad significa contagio. La «distancia social» agudiza la pérdida de empatía. Se vuelve un distanciamiento mental. El otro resulta ser un posible portador del virus, con quien hay que guardar la distancia. La «distancia social» se está convirtiendo en un acto de distinción social.

Hoy estamos fuertemente dominados y aturdidos por el ego. Estamos incluso ebrios de ego. Lo que el ego narcisista, cada vez más fuerte, encuentra en el otro es sobre todo a sí mismo. También los medios digitales favorecen la desaparición del otro. Reducen la *resistencia del otro* haciéndolo *disponible*. Cada vez somos menos capaces de percibir al otro en su alteridad. Una vez que el otro ha sido privado de su alteridad, ya solo se lo puede consumir.

La sensibilidad para el otro presupone una *exposición* «que se ofrece hasta el sufrimiento»[7]. Es dolor[8]. Sin este *dolor primordial* el yo vuelve a envalentonarse, exalta su *para sí* y cosifica al otro reduciéndolo a objeto. El dolor de estar expuesto es lo único que hace que el otro sea inasequible al acceso del yo. En tanto que dolor ético y *meta*-físico está en un orden superior a ese otro dolor que yo percibo como *el mío*. Es un dolor *por otro*, un estar originalmente expuesto que es más pasivo que toda pasividad del

yo. El dolor de estar expuesto, que también es previo a la compasión, hace imposible el *complacido regreso a sí mismo*, la *autocomplacencia*.

Poder es el verbo modal del yo como sujeto instado a rendir. Consumir, disfrutar y vivenciar son sinónimos de *poder*. La absolutización del *poder* destruye al otro, que se revela como indisponible justamente en el dolor del *no poder poder*. El amor como relación enfática con el otro «nos invade y nos hiere»[9]. Por el contrario, el amor como consumo se las arregla sin heridas ni dolores. El sujeto instado a rendir es básicamente invulnerable gracias a sus *capacidades*. Es, justamente, *resiliente*. Pero la sensibilidad y receptividad para el otro presupone una vulnerabilidad. La dolorosa *herida* es una *apertura primordial al otro*.

Elias Canetti llama «desnudez anímica» a la indefensión frente al otro, que me hace *vulnerable*. Es la causante del *desasosiego* que me provoca el otro. Hace que resulte imposible ser indiferente hacia el otro:

> Piensa en su lamentable compañía y en su vida interior. Piensa también en que con la edad ama cada vez más intensamente y sintiéndose cada más apremiado. Incesantemente le da vueltas no a su propia muerte, sino a la muerte de sus seres amados. Piensa que cada vez puede ser menos «objetivo» y nunca indiferente hacia esas personas que le son próximas, que desprecia todo lo que no sea respiración, sentimiento y comprensión. Pero también piensa en que no quiere ver a otros, en que cada nueva persona lo agita hasta las honduras más profundas y en que no puede defenderse de esa agitación ni siquiera recurriendo al desafecto o al desprecio; en que en su plena indefensión está expuesto a todos (aunque ellos no lo noten); en que por culpa de los otros no encuentra paz, no puede dormir, soñar ni respirar[10].

La desnudez anímica se expresa como angustia por otros. Es esta angustia por otros la que me enseña quién soy yo:

> ¿A qué se debe que solo en la angustia sea totalmente yo mismo? ¿Me han educado para la angustia? Solo me conozco en la angustia. Una vez que se la ha superado, se convierte en esperanza. Pero es una angustia por otros. He amado a personas por cuya vida me angustiaba[11].

Hoy estamos perdiendo por completo la desnudez anímica, el estar expuestos, el dolor por el otro. Por así decirlo, nuestra alma está encallecida, de modo que no somos nada sensibles ni receptivos para el otro. También la burbuja digital nos blinda cada vez más frente al otro. La *angustia cierta por otros* desaparece del todo y da paso a una angustia difusa por sí mismo. Sin sentir dolor por el otro no tenemos forma de acceder al dolor del otro.

EL ÚLTIMO HOMBRE

El libro de Francis Fukuyama *El fin de la historia* no es una apoteosis unilateral de la democracia liberal en vista del hundimiento del comunismo. Más bien todo el libro muestra una ambivalencia. El capítulo final se titula «El último hombre». Según ese capítulo, la democracia liberal genera una sociedad paliativa que es encarnada por el «último hombre» de Nietzsche. Administra una anestesia permanente:

> Un poco de veneno de vez en cuando: esto provoca sueños agradables. Y al final mucho veneno, para una muerte agradable. […] Hay un pequeño placer para el día y un pequeño placer para la noche: pero se honra la salud. «Hemos inventado la felicidad» —dicen los últimos hombres, y parpadean[1].

Fukuyama parte del supuesto antropológico de que al hombre le es esencial la *megalothymia*, un afán de superioridad, gloria y honor sublimado hasta lo heroico y que también constituye la fuerza motora de la historia. Pero en la democracia liberal la *megalothymia* se debilita, tanto por el fortalecimiento de la *isothymia*, que es la aspiración a la igualdad de derechos, como también por un afán intensificado de comodidad y seguridad. Con ello, la democracia liberal favorece la aparición del último hombre: «En la medida en que la democracia liberal consigue purgar la vida de *megalothymia* y sustituirla por el consumo racional nos convertimos en "últimos hombres"»[2].

Frente a esta tesis de Fukuyama, la aparición del último hombre no se vincula necesariamente con la democracia liberal. El último hombre es más bien un fenómeno genuino de la *Modernidad*. No prefiere el sistema liberal. Por eso es compatible sin más con un régimen totalitario. China está hoy tan poblada de últimos hombres como Estados Unidos. El heroísmo es desbancado en todas partes por el hedonismo. Por este motivo Jünger se vuelve resueltamente contra la Modernidad. En *Sobre el dolor* evoca el final de la época del último hombre:

> Un signo de prosperidad es asimismo la *extensión* de la participación en los goces y bienes. […] El bienestar que en ellos se siente es un bienestar onírico, indoloro, extrañamente relajado, que llena el aire como un narcótico. […] La persona singular encuentra ante sí múltiples comodidades […] que impiden la posibilidad de fricciones. A lo anterior se añade que el fabuloso perfeccionamiento de los medios técnicos aún posee un puro carácter de confort —son cosas que parecen hechas únicamente, todas ellas, para proporcionar luz, calor, movimiento, diversión, y para aportar ríos de oro—. La profecía del «último hombre» se ha cumplido con rapidez. Es una profecía exacta —excepto en una sola frase, la que dice que el «último hombre» es el que más tiempo vive—. La edad del «último hombre» queda ya a nuestras espaldas[3].

Jünger pone la mirada en el año 2000 y escribe:

> El «último hombre», profetizado por Nietzsche, es ya historia pasada; y si bien aún no hemos llegado al año 2000, parece cierto, sin embargo, que ese año ofrecerá un aspecto por completo diferente del que describió Bellamy en su utopía[4].

Jünger se refiere aquí a la sociedad que Edward Bellamy describe en su novela *El año 2000. Una visión retrospectiva*: una sociedad que no conoce el dolor. Jünger se equivocó con su pronóstico, pues el siglo es justamente la época del último hombre. La época heroica entre las guerras mundiales que evoca Jünger no fue más que un breve episodio. La sociedad paliativa del siglo XXI rechaza todo gesto heroico.

También el pronóstico de Fukuyama ha resultado ser un error. La historia no termina con el triunfo del liberalismo. Precisamente el populismo de derechas y la autocracia gozan hoy de enorme aceptación. La sociedad paliativa como sociedad de la supervivencia no presupone forzosamente la democracia liberal. A raíz de la pandemia nos encaminamos hacia un régimen biopolítico de control policial. Está claro que el liberalismo occidental está fracasando con el virus. Se acabará imponiendo la evidencia de que, para combatir la pandemia, conviene centrar la mirada en el individuo particular. Pero esta vigilancia biopolítica del individuo es incompatible con los principios del liberalismo. No obstante, en vista de los dispositivos higiénicos la sociedad de la supervivencia se verá obligada a renunciar a los principios liberales.

Ya el régimen de vigilancia digital, que entre tanto está asumiendo rasgos totalitarios, socava la idea liberal de libertad. La persona humana es degradada a un juego de datos que reporta beneficio. El capitalismo se está convirtiendo hoy en un capitalismo de la vigilancia[5]. La vigilancia genera capital. Permanentemente somos vigilados y manipulados por plataformas digitales, que seleccionan y explotan nuestros pensamientos, sentimientos e intenciones. El internet de las cosas extiende la vigilancia a la vida real. Los *wearables* o la «tecnología vestible» dejan también nuestro cuerpo a

merced del acceso comercial. Somos manejados como marionetas movidas por hilos algorítmicos. El *big data* como instrumento psicopolítico hace pronosticable y manipulable la conducta humana. La psicopolítica digital nos precipita a una crisis de libertad[6].

En la época en que se elaboró el censo nacional hubo aún enérgicas protestas contra la recopilación de datos. Se suponía que detrás de la elaboración del censo estaba un Estado policial que amenazaba la libertad ciudadana. Pero se recababan informaciones que, desde la perspectiva actual, son más bien inofensivas, tales como el nivel de educación, la profesión o la confesión religiosa. Pese a ello, hasta los escolares salieron a la calle a protestar. Hoy revelamos voluntariamente incluso datos personales íntimos. Nos desnudamos no por obligación, sino por una necesidad interior. Permitimos que nos radiografíen por completo. La dominación se consuma en el momento en que coincide con la libertad. Aquí nos hallamos ante una dialéctica de la libertad. La comunicación ilimitada como expresión de la libertad se torna una vigilancia total.

¿Por qué la enorme vigilancia digital, que de todos modos se produce y no topa con ninguna resistencia, habría de detenerse ante el virus? La pandemia se encargará de que desaparezca el umbral de inhibición, que hasta ahora había impedido extender biopolíticamente la vigilancia digital al individuo. Según Naomi Klein, la conmoción es un momento propicio para establecer un nuevo sistema de gobierno. Al final el *shock* pandémico acabará provocando que se instaure globalmente un régimen policial biopolítico que autorice el acceso al cuerpo de las personas. Solo la biopolítica digital hará invulnerable al capitalismo frente a la pandemia. Cierra ese hueco en el sistema. Pero el régimen biopolítico de vigilancia significa el final del liberalismo. El liberalismo habrá sido un episodio.

El último hombre no es ningún defensor de la democracia liberal. El confort representa para él un valor superior a la libertad. La psicopolítica digital, que hace fracasar la idea liberal de libertad, no perturba su bienestar. Y su histeria por la salud hace que constantemente se esté vigilando a sí mismo. Erige en sí una *dictadura interior*, un *régimen de control interior*. Cuando la dictadura interior se topa con la vigilancia biopolítica, esta última no se percibe como opresión, pues viene en nombre de la salud. Por eso el último hombre se siente libre en el régimen biopolítico. Dominación y libertad coinciden aquí de nuevo.

Ya Nietzsche vio venir la sociedad paliativa hostil al dolor:

> «Al fin llega la hora en que te envolverá la nube dorada de la ausencia de dolor: la hora en la que el alma goza de su cansancio y, feliz en el juego paciente con su paciencia, se parece a las ondas de un lago que, en un tranquilo día de verano, bajo el resplandor de un cielo vespertino multicolor, lamen y lamen la orilla, y vuelven a callarse —sin fin, sin objetivo, sin hastío, sin necesidad— solo una calma que goza del cambio, solo el flujo y reflujo del pulso de la naturaleza». Esto es lo que sienten y dicen todos los enfermos: cuando llega esa hora, experimentan, tras un breve goce, el aburrimiento[7].

Fukuyama sopesa la posibilidad de que el hombre, presa de un aburrimiento insoportable, pueda volver a poner en marcha la historia, de que la sociedad de los últimos hombres pueda dar paso a una sociedad de primeros hombres animalizados, donde impera una *megalothymia* desenfrenada[8]. Pero esta regresión al pasado no se producirá. Lo que nos espera es un futuro totalmente distinto: la época poshumanista, en la que también el último hombre habrá sido superado junto con su aburrimiento.

En su obra *El Imperativo hedonista* el transhumanista David Pearce anuncia un futuro libre de dolor: «En el curso de los próximos mil años habrán desaparecido del todo las bases biológicas del sufrimiento. La historia de la evolución hace que los "dolores corporales" y "psíquicos" estén destinados a desaparecer»[9]. También deberían superarse las penas de amor, las «crueldades de las formas tradicionales del amor que destruyen el alma» (*the soul-destroying cruelties of traditional modes of love*[10]). El objetivo del transhumanismo es una «sublime felicidad que todo lo penetra» (*a sublime and all-pervasive happiness*). El transhumanismo deja también atrás al último hombre, pues, como diría Pearce, este sigue siendo aún demasiado humano. No logra librarse de un aburrimiento total. El transhumanismo opina que con medios biotécnicos se podrá eliminar incluso el aburrimiento:

> Aunque por el momento la humanidad todavía no sea capaz de imaginarlo, ya al cabo de unas pocas generaciones la experiencia del aburrimiento será neurofisiológicamente imposible. «Incluso los mismísimos dioses luchan en vano contra el aburrimiento», dijo Nietzsche, que sin embargo desconocía por completo las posibilidades de la biotecnología[11].

La vida indolora en una felicidad permanente habrá dejado de ser una vida humana. La vida que ahuyenta y proscribe su negatividad se suprime a sí misma. Muerte y dolor van juntos. En el dolor se anticipa la muerte. Quien pretenda erradicar todo dolor tendrá que eliminar también la muerte. Pero una vida sin muerte ni dolor ya no es una vida humana, sino una vida de muertos vivientes. El hombre abjura de sí mismo para sobrevivir. Posiblemente llegue a alcanzar la inmortalidad, pero habrá sido *al precio de la vida*.

[1] E. Jünger, *Sobre el dolor. Seguido de: La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 13. <<

[2] Cf. C. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlín, Suhrkamp, 2014. <<

[3] Cf. B. Ehrenreich, *Smile or Die. Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt*, Múnich, Antje Kunstmann, 2010 [trad. Cast.: *Sonríe o muere: La trampa del pensamiento positivo*, Madrid, Turner, 2011]. <<

[4] Cf. E. Illouz y E. Cabanas, *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Barcelona, Paidós, 2019. <<

[5] D. B. Morris, *Geschichte des Schmerzes*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1996, p. 103. <<

[6] M. Woeller, «*Gefälligkeiten machen sich bezahlt*», en WELT, edición del 18 de mayo de 2019. <<

[7] Cf. B.-C. Han, *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder, 2015. <<

[8] A. Mania, «*Alles wird Pop*», en *Süddeutsche Zeitung*, edición del 8/9 febrero de 2020. <<

[9] T. W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2005, p. 307. <<

[10] Íd., *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, vol. 2, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 114 [trad. cast.: *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003]. <<

[11] M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1982, p. 249 [trad. cast.: *Parménides*, Madrid, Akal, 2005]. <<

[12] T. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit*., p. 406. <<

[1] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, pp. 15-16. <<

[2] E. Jünger, *Sobre el dolor, op. cit*., p. 44. <<

[3] Ibíd., p. 35. <<

[4] Ibíd., p. 45. <<

[5] A. Palazzeschi, «*Der Gegenschmerz*», en C. Baumgarth, *Geschichte des Futurismus*, Reinbek, Rowohlt, 1966, pp. 255-260, aquí: p. 257. <<

[6] E. Jünger, *Sobre el dolor, op. cit*., p. 34. <<

[7] Ibíd., p. 35. <<

[8] B. Ehrenreich, *Smile or Die*, *op. cit*., p. 206. <<

[9] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005, p. 28. <<

[10] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Obras completas* III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 855. <<

[11] Íd., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, vol. II, Madrid, Tecnos, 2008, p. 879. <<

[1] G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998. <<

[2] Cf. B.-C. Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, Barcelona, Herder, en preparación. <<

[1] I. Illich, *Némesis médica. La expropiación de la salud*, Barcelona, Barral, 1975, p. 120. <<

[2] J. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1991, p. 118. <<

[3] H. Lethen, «"*Schmerz hat keinerlei Bedeutung*" *(Paul Valéry) Oder: Gibt es Ereignisse, die den Kulturwissenschaften den Atem verschlagen?*», en T. Forrer y A. Linke (eds.), *Wo ist Kultur? Perspektiven der Kulturanalyse*, Zúrich, VDF, 2014, pp. 37-56, aquí p. 42. <<

[4] P. Valéry, *El señor Teste*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 30. <<

[5] Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Editorial Plenitud, 1948, pp. 210-211. <<

[6] J. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, *op. cit*., p. 136. <<

[7] W. Benjamin, *Denkbilder*, en *Gesammelte Schriften*, IV.1, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1971, pp. 305-438, aquí p. 430 [trad. Cast.: *Imágenes que piensan*, Madrid, Abada, 2012]. <<

[8] Íd., *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1985, p. 83. <<

[9] J. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, *op. cit*., pp. 137 s. <<

[10] Cf. O. Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1994, pp. 99-109. <<

[1] E. Jünger, *Sobre el dolor, op. cit*., pp. 24-25. **<<**

[2] Ibíd., p. 33. <<

[3] A. H. Knoll, *Life on a Young Planet*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 41 [trad. cast.: *La vida en un joven planeta: Los primeros tres mil millones de años de la Tierra*, Barcelona, Crítica, 2004]. <<

[4] E. Jünger, *Sobre el dolor, op. cit*., p. 33. <<

[5] Ibíd., p. 30. <<

[6] V. von Weizsäcker, *Escritos de antropología médica*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009, p. 91. <<

[1] V. von Weizsäcker, *Escritos de antropología médica*, *op. cit*., p. 98. **<<**

[2] Ibíd. <<

[3] Ibíd., pp. 98-99. <<

[4] A. Badiou y N. Truong, *Elogio del amor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 16. <<

[5] V. von Weizsäcker, *Escritos de antropología médica*, *op. cit*., p. 98. **<<**

[6] I. Illich, *Némesis médica*, *op. cit*., p. 136. <<

[1] M. Brod y F. Kafka, *Eine Freundschaft. Briefwechsel*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1989, pp. 377 s. <<

[2] S. Zweig, «*Der Snob, der den Tod besiegte. Marcel Prousts tragischer Lebenslauf*», en ZEIT, edición del 21 de enero de 1954. <<

[3] H. K. von Hellborn, *Franz Schubert*, Viena, Holzinger, 1865, p. 334. <<

[4] F. Nietzsche, *Aurora*, en *Obras completas* III, *Op. cit*., p. 550. <<

[5] Íd., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas* I, Madrid, Tecnos, 2011, p. 363. <<

[6] Íd., *El crepúsculo de los ídolos*, en *Obras completas* IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 690. <<

[7] Entrevista en ZEIT, edición del 12 de julio de 2012. <<

[1] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, Tercera parte, *Die Philosophie des Geistes*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970, vol. 10, p. 27 [trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza editorial, 2005]. <<

[2] Ibíd. <<

[3] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2018, p. 91. <<

[4] Ibíd. <<

[5] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit*., p. 719. <<

[6] Ibíd., p. 720. <<

[7] F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, en *Obras completas* IV, *op. cit.*, p. 920. <<

[8] Íd., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 769-770. <<

[9] Ibíd., p. 107. <<

[1] M. Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, en *Gesamtausgabe*, vol. 90, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2004, p. 436. <<

[2] E. Jünger, *Sobre el dolor, op. cit*., p. 13. <<

[3] M. Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, *op. cit*. p. 439. <<

[4] Íd., «*Die Gefahr*», inédito, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, en *Gesamtausgabe*, vol. 79, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1994, p. 57. <<

[5] Íd., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2018, p. 156. <<

[6] Íd., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 150. <<

[7] Íd., *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 91. <<

[8] Íd., *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 152. <<

[9] Ibíd., p. 194. <<

[10] M. Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 85. <<

[11] Íd., *Zum Ereignis-Denken*, en *Gesamtausgabe*, vol. 73.1, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2013, p. 735. <<

[12] Íd., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 204. <<

[13] Íd., *Conferencias y artículos, op. cit*., p. 155. <<

[14] Íd., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005 P. 162. <<

[15] Íd., *De camino al habla, op. cit*., p. 211. <<

[16] Íd., *Caminos de bosque*, *op. cit*., pp. 33-34. <<

[17] Íd., *Hölderlins Hymne* «Andenken», en *Gesamtausgabe*, vol. 52, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1992, p. 128. <<

[18] Cf. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978. <<

[19] M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, en *Gesamtausgabe*, vol. 13, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1983, p. 94. <<

[1] E. Jünger, *Sobre el dolor, op. cit*., p. 76. <<

[2] Ibíd., p. 71. <<

[3] Ibíd., p. 73. <<

[4] Ibíd., p. 75. <<

[5] Ibíd. <<

[6] Cf. S. Sontag, *Das Leiden anderer betrachten*, Múnich, Hanser, 2003, texto de contracubierta [trad. cast.: *Ante el dolor de los demás*, Barcelona, Debolsillo, 2010]. <<

[7] E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 60. <<

[8] Ibíd., p. 103. <<

[9] E. Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 132. <<

[10] E. Canetti, *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985*, Múnich, Hanser, 1987, p. 191. <<

[11] Ibíd., p. 44. <<

[1] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en *Obras completas* IV, *op. cit*., p. 77. <<

[2] F. Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, p. 419. <<

[3] E. Jünger, *Sobre el dolor, op. cit*., pp. 28-29. **<<**

[4] Ibíd., p. 24. <<

[5] Cf. S. Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt del Meno, Campus, 2018. <<

[6] Cf. B.-C. Han, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014. <<

[7] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, en *Obras completas* III, *op. cit*., p. 361. <<

[8] F. Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, *op. cit*., p. 437. <<

[9] D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, 1995, cap. 0.1. [Libro electrónico]. <<

[10] Ibíd., cap. 1.8. <<

[11] Ibíd., cap. 4. <<

Byung-Chul Han

La sociedad paliativa

Lectulandia